

Tomaž Grušovnik

WITTGENSTEIN IN HEIDEGGER

Perspektiva primerjave in argument za praktičnost filozofije

HEIDEGGER: Wenn ich jetzt einige von den Teilnehmern gestellte Fragen zunächst zurückgestellt habe, so ist das unter dem Zwang der Grundschwierigkeit geschehen, in der wir uns jetzt befinden. Worin liegt diese Schwierigkeit?

TEILNEHMER: Die angeschnittenen Fragen können nur beantwortet werden, wenn wir ein tieferes Verständnis von demjenigen gewonnen haben, dem unsere bisherigen Besinnungen gegolten haben. [...] Die Grundschwierigkeit, vor der wir stehen, ist also die des hermeneutischen Zirkels.

HEIDEGGER: Können wir aus diesem Zirkel herauskommen?

FINK: Müssen wir nicht vielmehr in diesen Zirkel hineinkommen?

HEIDEGGER: Wittgenstein sagt dazu folgendes. Die Schwierigkeit, in der das Denken steht, gleicht einem Manne in einem Zimmer, aus dem er heraus will. Zunächst versucht er es mit dem Fenster, doch das ist ihm zu hoch. Dann versucht er es mit dem Kamin, der ihm aber zu eng ist. Wenn er sich nun drehen möchte, dann sähe er, daß die Tür immer schon offen war.

(*Heraklit*, seminar v zimskem semestru 1966/67, *Hermeneutischer Zirkel*, str. 30–31)

»Spajanje imen Wittgenstein in Heidegger v kaki filozofski razpravi vzbuja – ne brez razloga – še zmerom določeno začudenje«, se glasi prvi stavek oddelka *Hermenevtika in kritika smisla* Aplove monumentalne monografije *Transformacija filozofije* (Apel 1980: 171). Čeprav mineva že petintrideset let od objave dveh zvezkov *Transformacije*, je izbrani navedek v marsikaterem oziru najbrž še zmerom na

mestu. Pričujoči sestavek bo zato skušal najprej prikazati perspektivo, v kateri je to 'spajanje' mogoče, oziroma smiselno; kajti ta najverjetneje sama po sebi takoj ni razvidna. V drugem delu se bomo skušali dotakniti nekaterih sorodnosti obeh mislecev, ki jih lahko uvidimo iz te perspektive,¹ v tretjem, zadnjem delu, pa bomo skušali očrtati še koristnost take primerjave in njene izsledke za filozofijo.

I.

Kot je splošno znano, izhajata Wittgenstein in Heidegger iz različnih filozofskih tradicij. Ne le, da iz njih izhajata; rečemo lahko celo, da sta eni izmed glavnih figur, ki sta analitično oz. hermenevitično tradicijo sploh šele artikulirali in zasnovali. Njuna akademska pot in biografski podatki se ne križajo; razen morda v neki zanimivi točki, ki se tiče njunega načina filozofskega ustvarjanja – oba sta nekateri od najpomembnejših življenjskih uvidov dobila v osamljenem zavetju svojih počitniških hišic; Heidegger na svojem vikendu v Todtnaubergu v Schwarzwald, Wittgenstein v hišici v kraju Skjolden na koncu fjorda Lustrafjord. Razen te posebnosti in pa dveh dejstev, prvič, da sta bila oba nemško govoreča, in drugič, da sta karieri obeh razdeljeni na 'zgodnjega' in 'poznega', Wittgenstein in Heidegger nimata prav veliko omembe vrednih skupnih biografskih potez, če sploh še kakšno. S tem primerjava, ki jo skušamo očrtati, ostane brez vsake faktične biografske utemeljitve in se mora nujno omejiti zgolj na miselno sorodstvo.

116

Tudi če se tako omejimo, to še zmerom ne pomeni, da bomo v našem primeru v roke dobili kakšno posebej bogato ali izčrščeno primerjalno gradivo. Avtorja se skorajda ne sklicujeta drug na drugega, razen v izjemno redkih trenutkih. Umanjkanje navzkrižnih referenc je dodatna ovira na poti primerjave obeh avtorjev. To implicira pomembno konsekvenco, ki se je je potrebno zavedati od začetka: primerjalno delo bo v našem primeru v veliki meri interpretativno. Po drugi strani bo, skladno z interpretacijo, bistveno usmerjeno. Če imamo na voljo veliko navzkrižnih sklicevanj avtorjev, ki jih med seboj primerjamo, nam ta material predpisuje smeri, v katerih bomo iskali sorodnosti. Če teh ni, je naš izbor smeri bolj odprt; bolj svoboden in bolj tvegan hkrati. Vendarle je treba reči, da primerjava Wittgensteina in Heideggra v luči novejšje filozofske zgodovine ne obvisi kar v zraku: obstaja več avtorjev, ki je tej problematiki posvetilo svojo pozornost, misleč, da bo prinesla svež veter v filozofska jadra. Med njimi sta najvidnejša K. O. Apel in nedavno preminuli R. Rorty. V tem smislu primerjava, s katero se ukvarjamo, vendarle ima nek predhodni material, na katerega se lahko naveže.

¹ Bralec, ki ne želi brati izpeljave analize sorodnosti Wittgensteina in Heideggra in ki ga bolj zanimajo izsledki in njihova relevantna za argument o neobходимosti in koristnosti filozofije, ki ga bom skušal izpeljati iz obeh mislecev in usmeriti proti nekaterim kritikam nekoristnosti filozofije, lahko ta del preskoči.

Toda, kaj je lahko sploh razlog, da se lotimo takega primerjalnega početja, ki nima dosti materialne podpore, razen že omenjene sekundarne literature? Eden od možnih razlogov se, povejmo naravnost, lahko glasi: šokiranje filozofske javnosti, v zadnji konsekvenci pač z namenom pridobivanja publicitete. Na nekaj takega najbrž meri J. Bouveresse, avtor pomembne monografije o Wittgensteinu in Freudu, *Wittgenstein bere Freuda*, ko pravi, da imamo v zadnjem času poplavo del z naslovom 'Wittgenstein in X', pri čemer bo seveda X predstavljal kar najmanj verjetno izbiro.² Kako naj pokomentiramo tak, outsiderski razlog? Morda z opazko: špekulacije o osebnih namenih nazadnje nimajo kaj dosti opraviti s kvaliteto metodološkega izvajanja besedila, ki ga ocenjujemo, zato je tak zunanji namen pravzaprav irelevanten. Četudi je to resnični osebni namen nekaterih avtorjev primerjav, skrit za njihovim početjem, v resnici vendarle ne igra nobene vloge pri presoji kvalitete in perspektivnosti izvajane primerjave. Po drugi strani lahko rečemo tudi, da so vsi teoretski poizkusi, ne le tovrstne primerjave, do neke bistvene mere determinirani z osebnimi razlogi.³ Razlog, ki ga tukaj iščemo, bo potemtakem neke druge vrste, predvsem pa tak, da bo nam hkrati ponudil tudi delen uvid v smer izpeljave. V prvi vrsti ga je najbrž moč najti že kar v 'epohalnem značaju obeh mislecev', kot se izrazi Apel (1989: 1107) in v tem, da sta si oba ta epohalni značaj pridobila ravno s prevpraševanjem ustaljenih vzorcev mišljenja, ki jih lahko poimenujemo 'metafizični'.⁴ Vendar je lahko razlog primerjave tudi skromnejši od obsežnega poizkusa de(kon)strukcije tradicionalne metafizike. Naš namen tukaj, s tem pa tudi razlog primerjave, bo pravzaprav specifičen: s pomočjo Wittgensteinove ideje o filozofiji kot *terapiji* in interpretacije Heideggrovega razumevanja *tehnike* bomo skušali izoblikovati argument proti tistim teoretikom, ki kritizirajo moč in relevantnost filozofskega mišljenja v svetu, ki postaja, morda upravičeno, vse bolj usmerjen k praksi in konkretnim posledicam teoretskega naprežanja. Stava tega sestavka je tako v tem, da posebna perspektiva primerjave Wittgensteina in Heideggra obstaja v argumentih, ki prikažejo napor filozofije kot odločilen pri sooblikovanju družbe; in da je primerjava zaradi tega še posebej perspektivna. Iz tega vidika se bo izbor obeh avtorjev v primerjavi izkazal, upam, kot primeren in naraven. Toda, morda je presenetljivo tudi to, da se pri obrambi širše relevantnosti filozofskega mišljenja sklicujemo ravno na izbrana

2 Bouveresse s tem ne demantira samega sebe, kot se morda zdi na prvi pogled, saj za primerjavo Wittgensteina in Freuda dejansko obstaja obsežnejši literarni in zgodovinski material. Za nekaj informacij glede tega se bralec v slovenskem jeziku lahko obrne na mojo spremno študijo Wittgensteinovih *Predavanj in pogovorov* (Grušovnik 2007; posebej strani 118–119 in napotek v op. 79).

3 Gotovo je, da nam lahko pogled v te in pa sociološke dejavnike vrže novo luč na 'dogajanje filozofije', kot to uspešno in prepričljivo pokaže R. Collins v svoji monumentalni monografiji *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of intellectual Change*.

4 Pod ta sicer dokaj splošni pridevnik tukaj uvrščamo kritiko mentalizma in ideje sveta ter kritiko razumevanja resnice, sledeč Aplovi primerjavi (1989).

avtorja. Tako Wittgenstein kot Heidegger sta se namreč v nekem smislu obrnila od filozofije; toda, jasno je, da lahko, če pod 'filozofijo' ne razumemo zgolj 'metafizike', na njuno kritiko gledamo kot na osvežilen, če že ne nujen, prispevek, ki filozofije nikakor ni demantiral, temveč, nasprotno, kritični misli dal nov zalet. Pomembnost tega Wittgensteinovega in Heideggrovega vpliva, prav posebej pa njunih skupnih 'afinitet', ki jih lahko izpostavimo v primerjavi, Apel deset let po svoji prvotni študiji komentira takole:

»Zdi se, da je moja pozitivna ocena epohalnega značaja obeh mislecev [Wittgensteina in Heideggra – op. T. G.] in njunih – takrat še začudenje vzbujajočih – afinitet bila potrjena z izžarevanjem na cel svet ter s konvergenco njunih zgodovinskih delovanja: danes nimamo več opravka – kot v obdobju mojih študijev v desetletju po 1945 – z med seboj hermetično zaprtima področjema (anglosaško-skandinavske) analitične filozofije in (evropsko-kontinentalne) fenomenološke filozofije. Še več, prišlo je – vse do (post-kuhnovske) teorije znanosti – do konvergence in prežemanja na liniji pragmatičnega oziroma hermenevitičnega obrata, za to situacijo pa v veliki meri dolgujemo zahvalo konvergenci zgodovinskih delovanja Wittgensteina in Heideggra – pri čemer je ameriški pragmatizem fungiral kot rezonantna tla in ojačevalec.« (Apel 1989: 1107)

118

Kar je ob tej pozitivni oceni gotovo zelo zanimivo za naše nadaljevanje, je dejstvo, da je vloga 'rezonantnih tal' pri sprejemu uvida v sorodnost Wittgensteina in Heideggra odigral ravno pragmatizem. To je, ponovno, na prvi pogled precej kontroverzna stališče. Težko bi namreč trdili, da je recimo Heidegger gojil kakšno občudovanje do pragmatizma; gotovo veliko prej kritiko. Wittgenstein je bil, po drugi strani, zelo eksplicitno kritičen do pragmatistične misli. Takole Wittgensteinovo mnenje glede pragmatizma opiše R. Goodman, avtor knjige *Wittgenstein in William James*, sklicujoč se na Wittgensteinove lastne besede:

»Pragmatizem je tako bil 'v zraku' skozi celotno Wittgensteinovo življenje, nekaj, o čemer je verjetno slišal govoriti druge in nekaj, kar je od časa do časa omenil v svojem pisanju in pogovorih – toda nikoli z naklonjenostjo. V svojih predavanjih 1946–7 mimogrede omenja, da je Dewey verjel, da je 'prilagojen organizem'. In v pogovoru z K. O. Bouwsmo leto ali nekaj takega kasneje – v času, ko je sestavljal *O gotovosti* – izraža mnenje o Deweyju, ki kaže na kontinuiteto njegovega negativnega odnosa do pragmatizma in pragmatističnih piscev. Na sprehodu po soteski v Cornelli, Wittgenstein kritizira trenutno filozofijo, kot je predstavljena v Paul Schlippovi *Library of Living Philosophers*: 'Nikoli ni prebral nič od tega – nikoli odprl kakšne Moorove knjige – bral o njegovem otroštvu – krasno, toda tudi čevljar je imel otroštvo, krasno otroštvo. Dewey – je Dewey še živel? Je. Pa ne bi smel. Russell je bil nekoč zelo dober. Nekoč naredil veliko težavnega dela. Cambridge ga je brcnil ven, ko je bil dober. Povabil nazaj, ko je bil slab.'« (Goodman, 2002: 16–17)

Če sta oba avtorja usmerjena proč od pragmatizma, kako je potem mogoče, da lahko Heidegger, pa tudi Wittgensteina, beremo pragmatistično? Težava, na katero naletimo pri razčiščevanju te dileme, se razreši s tem, ko 'pragmatizem' opredelimo. Če menimo, da je pragmatizem filozofija, ki trdi, da je resnično to, kar je koristno v smislu, da nam prinaša ugodje, je seveda nesmiselno trditi, da sta Wittgenstein in Heidegger kakorkoli sorodna s pragmatizmom. Če, tako kot Russell, menimo, da pragmatizem enostavno zamenja iskanje resnice z iskanjem ugodja, *pursuit of truth* za *pursuit of pleasure* (prim.: Rorty 2000: 441) potem se nam misel o sorodnosti obeh mislecev s pragmatizmom neobhodno – in upravičeno – zdi privlečena za lase. Če pa 'koristnost' resnice razumemo v bolj adekvatno pragmatističnem smislu, kot to, kar deluje, kar je povezano s človeško prakso, postaja slika drugačna.⁵ Vzemimo za nadaljevanje kot orientacijo sledečo opredelitev pragmatizma:

»Pragmatizem je filozofija, ki poudarja povezanost teorije s prakso in vzame zveznost izkustva z naravo, ki se kaže skozi izid usmerjenega delovanja, za izhodiščno točko refleksije. Izkustvo je nenehna izmenjava med organizmom in okolico, to pomeni, tako subjekt kot objekt se konstituirata v procesu. Če so razumno razporejeni, se začetni pogoji namerno spreminjajo glede na cilje, tj. intencionalnost, v posledično stanje stvari, katero je bolj zaželeno. Vednost je tako določena s strani interesov in vrednot.« (Siegfried, 1999: 730)

119

S to, primernejšo definicijo, postanejo podobnosti med Wittgensteinom, Heideggrom in pragmatisti očitnejše:⁶ pragmatistična poteza Wittgensteina in Hei-

⁵ V sklopu pragmatizma, kot ga razume denimo James, obstaja načelo *praktične razlike*: teorija je nekaj vredna (in smiselna) le, če se njene ideje lahko uveljavijo v praksi; in, *per negationem*, tista teorija ali tiste ideje, za katere se izkaže, da ne ustvarjajo nobene praktične razlike, katere nimajo nobenih posledic za naše življenje, so odvečne. Od tod izhaja povezanost pragmatizma s prakso. To namreč, zaradi česar so ideje za človeka zanimive in smiselne, je njihova vnovčljiva vrednost – *cash value*. K razčiščevanju nesporazuma glede 'koristnosti' v pragmatizmu na slovenskih tleh je veliko prispeval M. Šimenc s spremno besedo k Jamesovem *Pragmatizmu* (James 2002). Tako, med drugim, pravi: »Posledice, ki imajo tako pomembno vlogo pri interpretacijah pragmatizma, potemtakem nimajo nobene zveze z materialno koristjo ... posledice so del osnovne strukture ne samo našega spoznanja, temveč v nekem smislu celo našega sveta ... Pragmatična metoda ne izvira iz sledenja koristim, izvira iz sledenja strukturi realnosti in strukturi našega spoznanja.« (v: James 2002: 220). Neprecenljiv pa je tudi prispevek L. Škofa v spremni besedi *Rorty in pot ameriškega pragmatizma* k Rortyjevim *Izbranim spisom* (Rorty 2002). Škof takole pokomentira poudarek na vpetosti v prakso za pragmatizem W. Jamesa: »James [je] poudaril [v eseju *Filozofska pojmovanja in praktični rezultati*], da so prepričanja zgolj usmeritve v dejanja in da je ves pomen mišljenja v tem, da ustvarja navade za prihodnje dejavnosti. Tukaj James vpelje *vedenje* (*conduct*), ki je edino merilo prepričanj.« (Škof 2002: 186)

⁶ Gotovo pa zopet ne tako očitne, da pragmatistično izobraženi intelektualci ne bi imeli v Heideggru nič novega za spoznati, češ, da jim je vse iz *Biti in časa* znano že preko Deweyja. Tudi takšne naj bi bile reakcije med zgodnjimi Heideggrovimi bralci v ZDA. Ti so se očitno soočali z ravno nasprotno težavo, kot Evropejci: za njih med pragmatizmom in Heideggrom sploh *ni bilo* nobene bistvene razlike.

deggra⁷ se nahaja v njunem poudarku na človeški praksi in vpetosti človeka, ali: tu-bitu, v svet, oziroma v jezikovne igre in naposled v življenjsko obliko – *Lebensform*. Pri obeh mislecih gre za preobrat v primerjavi s predhodno filozofijo, in sicer za hermenevitični oziroma jezikovni preobrat. Pri obeh mislecih tudi stopi v ospredje razumevanje, bistveno vezano na jezik.

II.

Oglejmo si zdaj natančneje sorodnosti Heideggrovega in Wittgensteinovega mišljenja, povezane preko pragmatizma.

Heideggrov pristop v *Biti in času*⁸ je pač *fenomenološki*, v smislu, da *to, kar se kaže, pustimo po njem samem videti tako, kakor se samo od sebe kaže* (BČ § 7 C), kakor Heidegger prevaja *légein tà phainómena*. A 'pragmatističnost' tega pristopa lahko zasledimo že takoj na začetku te prelomne knjige, v 'pripravljalni analizi tubiti', kjer Heidegger izpostavi, da se 'na tubiti sprosti neka fundamentalna struktura: biti-v-svetu'. To se Heideggru izkaže kot temeljni ustroj tubiti, z bitjo-v pa misli:

»Bit-v (...) pomeni bitni ustroj tubiti in je *eksistencial*. Toda s tem ni mišljena navzočnost neke telesne stvari (človeškega telesa) 'v' nekem navzočem bivajočem. Bit-v ne pomeni prostorsko 'eno-v-drugem' navzočega, prav tako kot 'v' izvirno nikakor ne pomeni prostorske odnose omenjene vrste; nemško 'in' izhaja iz innan-, prebivati, habitare, zadrževati se; nemško 'an' pomeni: navajen sem, domač z, navado imam; ima pomen celo v smislu habito in diligo. To bivajoče, ki mu pripada bit-v v tem pomenu, označujemo kot bivajoče, ki sem vselej jaz sam. izraz 'sem' je v zvezi s 'pri'; 'jaz sem' spet pove: prebivam, se zadržujem pri ... svetu kot tako ali tako domačem. Biti kot infinitiv tega 'jaz sem', tj. bit razumeta kot eksistencial, pomeni prebivati pri ..., domač biti z ... Bit-v je potemtakem formalni eksistencialni izraz biti tubiti, ki ima bistven ustroj biti-v-svetu.« (BČ § 12)

7 Rortyjevo branje obeh filozofov v članku *Wittgenstein, Heidegger in postvarjenje jezika* (Rorty 2005) prinaša še eno presenetljivo navidezno neskladje; še eno v vrsti vseh, ki smo jim do sedaj že bili priča. Gre za to, da Rorty vidi miselni razvoj obeh avtorjev kot 'napredujoč v obratno smer' – potem, ko eden zapusti 'pragmatistično' stališče, se mu drugi približa: »... misleca [sta] na sredini svojih karier šla drug mimo drugega v nasprotni smeri.« (Rorty 2005: 213) Po Rortiju lahko tako sorodnost zasledimo na ravni *Filozofskih raziskav* ter *Biti in časa*, oziroma, na ravni 'poznega' Wittgensteina in 'zgodnjega' Heidegggra. Hkrati Rorty v tem članku Heideggrov 'obrat' in odmik od 'pragmatičnosti' *Biti in časa* interpretira kot 'izgubo živcev' (prav tam: 226), ki mu je botrovala nuja po '*čistosti*' (odmikanje od družbe prakse k neomadeževanosti filozofije) (prav tam: 223), izražena v Heideggrovem malikovanju jezika, v kazanju spoštovanja do nečesa, kar presega človeštvo (prim. prav tam: 227). Kolikor vem, je Rorty sicer nekoliko omilil kasnejše sodbe o poznem Heideggru, vendar v spisu *Heidegger, Kundera in Dickens* (v: Rorty 2002) začrta podoben odnos do Heidegggra.

8 V nadaljevanju BČ.

nekaj strani v nadaljevanju dodaja:

»Bit-v-svetu se je s svojo faktičnostjo vselej že razsula ali celo razdrobila v določene načine biti-v. Mnogovrstnost takih načinov biti-v je mogoče eksemplarično nakazati s sledečim naštevanjem: imeti opraviti z nečim, napravljanje nečesa, raba nečesa, opuščanje in izgubljanje nečesa, lotevanje, doseganje, poizvedovanje, povpraševanje, ogovarjanje, določanje ... Ti načini biti-v imajo način biti *priskrbovanja*, ki jo je treba še podrobneje karakterizirati.« (BČ § 12)

»Najbližji način občevanja pa ni, kakor je bilo pokazano, spoznavanje, ki samo še domneva, ampak ukvarjajoče, uporabljajoče priskrbovanje, ki ima svoje lastno 'spoznanje'. Fenomenološko vprašanje najprej velja biti bivajočega, ki je srečljivo v takem priskrbovanju.« (BČ § 15)

'bit bivajočega, ki je srečljivo v takem priskrbovanju' so za Heideggro »... stvari.« Da pa teh 'stvari' ne bi razumeli narobe, v smislu metafizične *res*, Heidegger pojasnjevalno dodaja:

»Grki so imeli primeren termin za 'stvari': *prágmata*, tj. to, s čimer imamo opraviti v priskrbovalnem občevanju (*práxis*). Toda ontološko so pustili v nejasnosti prav specifični 'pragmatični' karakter *prágmata* in jih 'najprej' določali kot 'gole stvari'.« (BČ § 15)

121

Seveda zdaj ne bomo tako naivni, da bi Heideggro pripisali pragmatistični karakter njegove misli že samo zato, ker v navedenem odlomku nastopajo besede, zvočno povezane s pragmatizmom.⁹ Ideja je vse prej ta, da sorodnost ni samo zvočna. Dejansko gre pri Heideggro tukaj za ideje, ki so inherentno pragmatistične: vpetost v svet, primat 'praktičnosti', tj. Jamesovega *conduct*, oz. 'priskrbovanja', ki je jasno postavljeno pred 'spoznanje'. Slednja poteza je zelo pomembna: tako pri pragmatizmu ('vednost je določena s strani interesov in vrednot' (prim. Siegfried 1999: 730)), kot pri Heideggro stopi odločno v veljavo. Praktičnost in vpetost v svet zmerom predhodi teoretični distanci do sveta.¹⁰ Heidegger pravi:

9 Kaj je hotel Heidegger s tem, ko je *pragmatični* postavil v narekovaje? Morda se je hotel distancirati od pragmatizma. Če je tako, potem je tu dokaz Heideggrove nenaklonjenosti ideji, da bi sam lahko bil na kak način blizu pragmatizmu.

10 Že pri Jamesu je zaznati to nagibanje k praktičnosti, pri njemu sicer v (ne)smiselnosti teorije, če se ne odraža v praktičnih posledicah. »Ves pomen filozofskega mišljenja je tako zaobsežen v praktičnem področju delovanja (če je delovanje sleherna aktivnost posameznika), premik pa je opisan kot prehod od načel in drugih apriornih kategorij in pojmov k svetu konkretnosti, dejstev, izkušenj in posledic. Od 'prvih' stvari torej k zadnjim.« (Škof 2002: 187)

»Če zdaj vprašujemo po tem, kaj se kaže v fenomenalni najdbi spoznanja samega, potem se je treba držati tega, da spoznanje samo predhodno temelji v biti-že-pri-svetu, ki kot taka bistveno konstituira bit tubiti. Ta bit-že-pri najprej ni zgolj srepro zivanje v suho navzoče. Bit-v-svetu je kot priskrbovanje *zavzeto* s priskrbovanim svetom.« (BČ § 13)

Heidegger meni, da je navidezno neudeleženo, 'objektivno' opazovanje, možno le kot *suspenz* od ukvarjanja s stvarmi, 'motreče določanje navzočega' kot:

»... *deficienca* priskrbovalnega imeti-opraviti s svetom. V vzdržanju od vsakega napravljanja, ukvarjanja z in podobnega se priskrbovanje poleže v modus biti-v, ki zdaj še edini preostane, v samo-še-pomujanje-pri ... *Na temelju* tega načina biti do sveta, ki znotrajsvetno srečljivo bivajoče pušča srečevati le še v njegovem suhem *izgledu* in *kot* modus tega načina biti, je možno izrecno pogledovanje na tako srečljivo.« (BČ § 13)

Teoretska distanca do sveta, ki jo omogoča ta deficientni modus, razgradi sklop 'znakovnih napotil' življenjskega sveta, kar naposled rezultira v *razsvetovljenje*. Heidegger v navezavi na prostor tako pravi:

122

»Zgolj še pogledajoče odkrivanje prostora, ki je rešeno sprevidevnosti, nevtralizira okolnosvetne okoliše v čiste dimenzije. Ležišča in sprevidevno usmerjena celotnost ležišč priročne priprave se ponižajo v mnogoterost mest za poljubne stvari. Prostor-skost znotrajsvetno priročnega s tem izgubi svoj namembnostni karakter. Svet utrpi izgubo specifično okolnostnega, okolni svet postane svet narave. 'Svet' kot priročna celota priprav se oprostore v sklop samo še navzočih razsežnih stvari. Homogeni prostor narave se kaže le na način odkrivanja srečljivega bivajočega, ki ima karakter specifičnega *razsvetovljenja* svetovnosti priročnega.« (BČ § 24)

Heidegger gre še celo dlje in pravi, da mimo namembnosti sploh ne moremo *razumeti* nečesa-kot-nekaj. Da sploh lahko kaj dojamemo kot predmet, se nas to mora na nek način že 'dotikati', mora nam biti mar zanj, zanj moramo biti zainteresirani:

»Če pa je sleherno zaznavanje priročne priprave razumevajoče-razlagajoče, če pusti sprevidevno srečevati nekaj kot nekaj, mar to potem ne pove ravno: najprej izkušamo neko čisto navzoče, ki ga nato dojemamo *kot* vrata, *kot* miza? To bi bilo napačno razumevanje specifične razklepajoče funkcije razlage. Ta ne meče kakor čez golo navzoče nekega 'pomena' in ga ne obleplja s kako vrednoto, temveč ima z znotrajsvetno srečljivim kot takim že zmerom v razumevanju sveta razklenjeno namembnost, ki je izložena z razlago.

Priročno je vedno že razumeto iz namembnostne celotnosti.« (BČ § 32)

Zgolj teoretska, brezinteresna naravnost, v svetu sploh ne bi mogla ničesar razumeti; še več, sploh *ne bi imela sveta*, tako kot ga nimata stol ali miza. Spoznavanje in razumevanje je tako zmerom nujno že zainteresirano, v kolikor tubiti, ki je pač ravno razumevanje lastne biti, zmerom gre za njo samo.

Heideggrovo poudarjanje organske vpetosti tu-bitu v njen svet zveni, kot je razvidno, blizu pragmatizmu. Kako pa je s podobnimi tematikami pri Wittgensteinu? Pri zgodnjem Wittgensteinu, avtorju *Traktata*, česa takšnega seveda ne bomo zasledili, kot smo na to že opozorili v sprotni opombi nanašajoč se na Rortyjevo razumevanje sorodnosti med Wittgensteinom in Heideggrom. Toda, v pozni Wittgensteinovi filozofiji mislečeva pota uberejo novo smer. Centralni koncept Wittgensteinove pozne filozofije so *jezikovne igre*, *Sprachspiele*.¹¹ Poudarek je na pragmatiki, praktičnosti jezika. Kaj besede pomenijo, je odvisno od tega, kako jih uporabljamo; kaj z njimi počnemo. Od tod slavna Wittgensteinova definicija, da je *pomen besed v jeziku njihova raba*.¹² S tem želi Wittgenstein pokazati, da je edini pomen besed v načinu, kako jih uporabljamo, ne pa morda v mentalnih reprezentacijah ali v neposrednem nanašanju na čutne date. Kar nato Wittgenstein zaključi, je, da so besede pravzaprav naša orodja, ki jih uporabljamo v pisani paleti primerov. S to raznolikostjo uporabe besed (z raznolikostjo jezikovnih iger) je hkrati povezan njegov nadaljnji znameniti koncept *družinskih podobnosti*, *Familienähnlichkeiten*.¹³ Wittgenstein pokaže, kako raznolika je raba besed v resnici, navkljub videzu, da denimo vse besede funkcionirajo na način znak-označeno. Sledeč paragraf iz FR slikovito poudari Wittgensteinovo zamisel o funkcioniranju jezika:

»Pomisli na orodja v zaboječku za orodje: tu so kladivo, klešče, žaga, izvijač, zložljivi meter, lonček z lepilom, lepilo, žebli in vijaki. – kakor so različne funkcije teh predmetov, tako so različne tudi funkcije besed. (Podobnosti pa obstajajo tukaj in tam.) Kar pa nas zmede, je seveda uniformnost njihovega pojavljanja, ko so nam besede izrečene ali ko nam stopajo nasproti v pisavi in tisku. Kajti njihova *uporaba* ni tako jasno pred nami. Še posebej, ko filozofiramo!« (FR § 11)¹⁴

Kako Wittgenstein pokaže, da so pomeni besed nekaj, kar je odvisno od njihove uporabe? Metoda, ki jo Wittgenstein ubere, je najmočnejša v filozofski argumen-

11 Za ta koncept denimo H. G. Gadamer trdi v predgovoru k drugi izdaji v *Resnici in metodi*, da se mu je, potem, ko je zanj zvedel, zdel 'popolnoma naraven' (prim Gadamer 2001: 417, op. 32 (predgovor k drugi izdaji)). Vidimo torej, da je Wittgenstein našel svoje bralce v hermenevitični tradiciji.

12 Prim. *Filozofske raziskave* (v nadaljevanju: FR) § 43, tudi §§ 30, 41, 120, 138, 197, 532, 556.

13 V hermenevitično-medkulturni tradiciji se na ta Wittgensteinov koncept močno naslanja R. A. Mall v svoji 'analoški hermenevitički'; predvsem glej publikacijo *Intercultural philosophy* (Mall 2000).

14 Vsi navedki iz Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav* so iz tipkopisa prevoda *Philosophische Untersuchungen* dr. Boruta Cerkovnika, za kar se mu lepo zahvaljujem.

taciji – gre namreč za *reductio ad absurdum* nasprotnikovega stališče. Prvi korak v tej smeri je kritika kazalne definicije, kjer Wittgenstein pokaže, da referenčna teorija pomena ne vzdrži kritičnega pretresa; jezika se ne moremo naučiti tako, da bi nam nekdo definiral pomen besed, referenca pa ne more 'jamčiti' za vez med besedo in tem, kar označuje, temveč jo, nasprotno, že predpostavlja. Vsako kazanje že predpostavlja neko predrazumevanje, kjer že vnaprej vemo, (na) kaj (po) kažemo. Wittgenstein s tem pokaže, da se jezika ne moremo naučiti *privatim*, z golim opazovanjem in poimenovanjem stvari, kot to sugerira Avguštin v *Izpovedih* (prim. FR § 1). Wittgensteinovo razmišljanje se potem nadaljuje z drugim, s tem povezanim korakom, ki je nadaljnji prikaz nemožnosti zasebnega jezika; Wittgenstein pokaže, da je nemogoče, da bi nekdo sledil pravila zasebno (pravilna raba namreč jamči pomen besedam – torej, nemogoče je, da bi razumel besede zasebno), brez priziva na javno opazljive kriterije. To pa pomeni, da je jezik zmemor načelno javen in da, znova, stvari ni mogoče poimenovati (besedam dodeliti pomena) v *kartezijanski zasebnosti* lastne duševnosti.

Poglejmo po vrsti. Najprej Wittgensteinov primer nemožnosti zasebne kazalne definicije, tj. takšne, ki jo izvede subjekt sam:

124

»'Kako bi bilo, če ljudje svojih bolečin ne bi izražali (ne bi stokali, ne bi kremžili obraza, itd.)?' Potem otroka ne bi mogli naučiti rabe besede 'zobobol'.' – No, privzemimo, da bi bil ta otrok genij in bi sam iznašel ime za ta občutek! – Vendar pa se s to besedo seveda ne bi mogel sporazumevati. Besedo torej razume, njenega pomena pa ne more nikomur razložiti? – Kaj pa potem pomeni to, da je 'poimenoval svojo bolečino'? – Kako je to naredil, poimenoval svojo bolečino?! In, karkoli je že naredil, kakšen je smoter tega? – Če kdo reče 'temu občutku, je dal neko ime', potem pozablja, da mora biti – da bi to golo poimenovanje imelo nek smisel – v jeziku že veliko pripravljenega. In če govorimo o tem, da je nekdo dal neko ime tej bolečini, potem je gramatika besede 'bolečina' tukaj tisto, kar je pripravljeno; naznačuje mesto, na katero je postavljena ta nova beseda.« (FR § 257, prim. tudi FR § 262, BFP II¹⁵ § 296).

Da bi sploh lahko nekaj kazalno definiral moram poprej že vedeti, *kakšne vrste* je ta stvar, ki jo želim poimenovati, drugače je ves proces poimenovanja nesmiseln, saj sploh ne vem, *kaj* želim poimenovati. Ta obča kritika kazalne definicije se ne nanaša samo na zasebno kazalno definicijo, temveč na *kakršnokoli* kazalno definiranje, tudi javno. Predstavljajmo si denimo, da želim nekomu pojasniti pomen določene besede, recimo 'mrv', na način, da s prstom pokažem proti knjigi in rečem: »to je 'mrv'«. Nikakor ne bo mogel vedeti, ali sem s tem mislil npr. ime knjige, vrsto predmetov (namreč knjige v pluralu), njeno barvo, morda material, iz katerega je izdelana, vse predmete, ki imajo isto težo kot ta knjiga, po-

15 Beležke o filozofiji psihologije II označujem s kratico BFP II.

tem vse predmete, ki so obsežni kot ta knjiga; morda pa sploh ne mislim knjige, temveč smer, v katero kažem ali pa iztegnjeno pozo kazalca oziroma obliko roke, ipd. (prim. tudi FR § 28–33). Skratka, kazalno definiranje je preveč *splošno*, da bi lahko služilo kot osnoven način pridobivanja *kakršnih koli* pomenov. Veliko stvari moramo že poznati, da nam kazanje sploh lahko kaj pomeni; poznati moramo kategorije stvari, poznati pa moramo tudi *način* delovanja jezikovne igre kazanja (psi ga ponavadi ne obvladajo – če jim kaj pokažeš s prstom, ne gledajo v *smer*, ki jo kažeš, temveč v prst, podobno kot dojenčki). Morda na tem mestu opozorimo na podobnost Heideggrovega razkrinkanja golega 'pomujanja pri': to pomujanje mora že vnaprej vedeti, pri čem se pomuja, *to* pa lahko ve le iz prakse, kjer stvari zadobijo svoj pomen kot *te* stvari. Pomujanje se morda ne ukvarja praktično s stvarmi, toda še zmerom ni prosto praktičnega interesa, saj iz njega *v celoti* črpa pojavljanje teh stvari; možno je le kot deficienca priskrbovalnega imeti-opraviti s svetom. Toda sedaj ravno, po drugi strani, ni več golo objektivno spoznavanje. Enako kot Wittgenstein, tudi Heidegger opozarja, da spoznanje ni 'srepa zijanje v suho navzoče', da je vednost brez predrazumevanja nemogoča.

Po drugi strani je nemogoče tudi, da bi pomeni besed bili zasebni, torej taki, da so načelno nesporočljivi; da jih subjekt, tudi če bi hotel, ne bi mogel sporočiti drugim. Tu si znova lahko *zamislimo* takšno situacijo in naredimo preizkus: poskušajmo si predstavljati, da imamo neko neznano besedo, ki je *ne moremo* dodatno opisati in pojasniti, tako, da bi bila na voljo drugim. A tudi tu se zalomi. To preprosto *ne gre*. Naj se še tako trudim, vsaka stvar, v katero usmerim svojo pozornost in tako skušam 'zasebno' določiti pomen besede, ki naj to stvar zastopa, je že *vnaprej* posredovana z okoliščinami; tj. že *sámo* pozornost *vodi* jezik. Wittgenstein seveda ni oborožen zgolj s tem argumentom iz zamišljanja, ampak nam postreže s paradoksom, ki je postal znan kot paradoks sledenja pravilom.

»Naš paradoks je bil ta: neko pravilo ne bi moglo določati nobenega ravnanja, ker bi lahko vsako ravnanje privedli do ujemanja s tem pravilom. Odgovor je bil: če lahko vsako ravnanje privedemo do ujemanja s pravilom, potem ga lahko privedemo tudi do nasprotovanja pravilu. Zato tukaj ne bi bilo niti ujemanja niti nasprotovanja.

Da gre tu za napačno razumevanje, se kaže že v tem, da v tem miselnem toku postavljamo tolmačenje za tolmačenjem; kot da bi nas vsako pomirilo samo za trenutek, dokler ne pomislimo na neko tolmačenje, ki spet leži za tem. S tem namreč pokažemo, da obstaja neko *dojemanje* pravila, ki *ni tolmačenje*; temveč se, od primera do primera aplikacije, izraža v tem, kar imenujemo 'slediti pravilu' in 'ravnati v nasprotju z njim'.« (FR § 201)

126 Za kaj gre pri tem paradoksu? Gre za to, da tradicionalno skušamo zagotoviti pravilnost, *Regelmäßigkeit*¹⁶ uporabe besed, tako, da si predstavljamo, da za nezmotljivost pri nanašanju istih besed na iste predmete, skrbijo naše reprezentacije: pomen besede 'miza', tj. aplikacija te besede, je stalna in pravilna zato, ker v skladu z neko metodo (recimo z reprezentacijo, 'duševno sličico') to besedo zmerom uporabimo pravilno. Za pomen besede, tako domnevamo, potrebujemo neko predhodno eksplicirano *pravilo*. Toda, kot pokaže Wittgenstein, je težava v tem, da nam tak *posrednik* prav nič ne pomaga (prim. tudi FR §§ 139, 149). Sedaj se nam pač pojavi težava, kako razumeti *to* pravilo. Skratka, če ne razumemo besede brez pravila, potem tudi pravila ne bomo razumeli brez *novega* pravila. Ta težava pa ima nadaljnji dve plati: najprej nas pelje v neskončni regres, kot je opazil tudi Gilbert Ryle v slavnem razlikovanju med *knowledge how* in *knowledge that* (prim. Ryle 1962: 30, tudi Grušovnik 2005a: 115), kjer potrebujemo 'tolmačenje za tolmačenjem', pri čemer na koncu ostanemo brez vsakega razumevanja. Po drugi strani pa se nam *istočasno* lahko zgodi, da je *vsaka* aplikacija pravila ugledana kot *pravilna*, kar seveda pomeni, da o pravilni rabi (ravnanju) sploh ne moremo več govoriti; pravilnost namreč mora izključevati nepravilnost, drugače je nesmiselna. Zakaj lahko pride do tega? Preprosto zato, ker smo predpostavili, da rabo predhodno uravnava pravilo, oziroma interpretacija. Pri tem pa lahko vsakič (če so pomeni jezika zasebni, torej odvisni od nas samih, ne glede na javno rabo in preostali jezikovni kontekst) izberemo takšno interpretacijo, da bomo primer naše rabe uvrstili pod pravilo. S tem se nam naposled zgodi nekaj zares paradoksalnega: s tem, ko smo želeli z interpretiranjem (z mentalnimi reprezentacijami ali še kako drugače, z vmesniki in posredniki) zajamčiti pomen besed, smo ta pomen hkrati popolnoma relativizirali in – izgubili. Poteza, ki naj bi *jamčila* za pomen besed, je taisti pomen *onemogočila*.

Wittgenstein se tako sprašuje:

»Torej je vse, karkoli že počnem, združljivo s tem pravilom? – Naj vprašam takole: kaj ima izraz pravila – recimo kaŕipot – opraviti z mojimi dejanji? Kakšna povezava tu obstaja?« (FR § 198)

in, v duhu pragmatizma, odgovarja:

»No, recimo tale: izurjen sem bil, da se na ta znak odzovem na določen način, in sedaj se tako odzovem.

Toda s tem si navedel samo neko vzročno zvezo, razloŕil si samo, kako je prišlo do tega, da se sedaj usmerjamo po kaŕipotu; ne, v čem pravzaprav je slediti-znaku. Ne;

16 Stalnost je namreč nujna za pomen besed – e bi enkrat z besedo 'miza' mislil 'kavč', drugi 'stol' in tretjič 'avto', beseda seveda ne bi imela pomena.

naznačil sem tudi še, da se nekdo po kaži potu usmerja samo do te mere, kolikor obstaja neka stalna raba, neka navada.« (FR § 198)¹⁷

»Zato je 'slediti pravilu' neka praksa. In *verjeti*, da slediš pravilu, ni: slediti pravilu. In zato pravilu ne moremo slediti 'privatim', ker bi sicer bilo verjeti, da slediš pravilu, isto kot slediti pravilu.« (FR: § 202)

Sorodnost Wittgensteina s pragmatizmom bi zdaj morala biti že očitna; primat prakse in organska povezanost posameznika s svetom, v katerem živi in deluje – kot to posebej poudarja še en znameniti Wittgensteinov koncept – *življenjska oblika*, *Lebensform*, od katere je odvisna jezikovna in miselna 'nadstavba' posameznikov. Vendarle izpostavimo še dve sorodnosti Wittgensteina in Heideggra, ki ju izpostavlja tudi Apel (Apel 1989). Prva je zavračanje metodološkega solipsizma, ki je do nastopa Heideggerjeve in Wittgensteinove filozofije bil stalnica. Oba avtorja s poudarkom na človekovi vpetosti v svet pokažeta, da subjekt ni primarno izoliran, da ni soočen zgolj s svetom lastne zavesti (mentalizem) in da mora zato šele naknadno, morda preko 'vživljanja' ali kake druge metode, vzpostaviti kontakt z 'drugimi duhovi'. Heidegger o taki ideji subjekta pravi:

»Mar ni to *fantastično idealiziranje* subjekta? Mar s pojmom nekega takega subjekta ne zgrešimo ravno apriorij zgolj 'dejstvenega' subjekta, tubiti?« (BČ § 44c)

Pri Wittgensteinu se odprava solipsizma, tj. kakršnegakoli, tudi metodološkega, kaže v kritiki zasebnega jezika, ki smo jo v obliki kritike kazalne definicije in paradoksa sledenja pravil srečali poprej. Ker je jezik bistveno *skupen*, je, v najradikalnejši posledici, bistveno skupna tudi struktura duševnosti vseh posameznikov; dvomi glede tega, ali rdečo barvo vsi vidimo enako, odpadejo. Duševnost pa ni tudi kaka 'skrinja ali ohišje zavesti', kot se slikovito izrazi Heidegger (BČ § 13), do katere bi subjekt lahko dostopal z jamstvom kartezijanske gotovosti, tj. nezmotljivosti glede vsebin lastne duševnosti. Izkaže se namreč, da o stanjih zavesti ne moremo smiselno reči niti to, da jih *imamo*, niti to, da smo jih *gotovi*. V obeh primerih, tako se trudi pokazati Wittgenstein, gre za zlorabo besed. Gotovost je tudi tukaj posledica jezikovne igre, načina prikaza, ne pa odlikovanega spoznavnega aparata.¹⁸ S tem, ko je 'spoznavanje že pri svojem svetu', problem obstoja zunanjega sveta in drugih duhov odpade.

Drugi pomembni skupni rezultat Wittgensteinove in Heideggrove filozofije je poudarjanje predrazumevanja. Pri Heideggru je to tematizirano že na samem začetku: tubit je namreč bit, ki je sama do sebe v razumevajočem odnosu; tubit se

¹⁷ Zelo podoben primer s smerokazom uporabi tudi Heidegger. Prim. BČ § 17.

¹⁸ Za natančnejšo analizo Wittgensteinovega zavračanja kartezijanske zasebnosti glej Grušovnik, 2005a in 2005b.

vselej že razume. Pri Wittgensteinu je pot do tega uvida nekoliko bolj vijugasta. Toda isti uvid se da izpeljati iz kritike zasebne definicije, kjer smo videli, da je vsako usmerjanje pozornosti že določeno z vnaprejšnjim razumevanjem. Tudi pri Wittgensteinu imamo na nek način opraviti s svojevrstno *Geworfenheit*.

III.

Kakšno neposredno korist si lahko obetamo od primerjave Wittgensteinove in Heideggrove filozofije v njeni navezavi na pragmatizem? Ena teh, na katero se bomo osredotočili v nadaljevanju, je argument o koristnosti filozofije za širšo družbo in njeno funkcioniranje. Kar imam v mislih pri tem je povsem stvarna navezava filozofije in kritične misli na ekonomijo, znanstveno družboslovje, pa tudi naravoslovno znanost. V časih, ko je potrebno neprenehoma polagati račune o koristnosti in funkcionalnosti – ker tako deluje svet in ker se temu moramo prilagajati vsi – in ko filozofiji ne le s strani širše publike temveč tudi s strani intelektualcev preti ugovor njene nekoristnosti in nepertinentnosti, je vsak trden argument, ki dokazuje nasprotno, zaželen. Toliko glede izbire smeri, v katero bomo peljali naše razmišljanje v zadnjem delu tega sestavka.

128

Med najsilovitejšimi sodobnimi napadi na filozofijo v javnem življenju (seveda upoštevamo le intelektualne in argumentirane poizkuse) je gotovo zanimiva monografija *Javni intelektualci* R. A. Posnerja (Posner 2001). Posner v tej knjigi s prepričljivimi argumenti zagovarja trditev, da so javni intelektualci, tj. vsesplošni družbeni komentatorji, v zatonu (vsaj v ZDA). Predvsem je njihova kvaliteta pisanja izredno nizka, saj pišejo o stvareh, ki jih ne poznajo, čemur je vzrok čedalje večja parcializacija vednosti.¹⁹ Vzrok slabih komentarjev po časopisu je po Posnerju odsotnost 'regulacije in nadzora kvalitete' na komentatorskem trgu, ki komentatorjem dovoli, da v primeru zavoženih komentarjev in družbenih napovedi odnesejo celo kožo. Zato Posner v zadnjem poglavju (*Conclusion: Improving the Market*) predlaga nekaj idej, kako to stanje izboljšati. Med javne komentatorje sodijo seveda tudi filozofi; celo več, filozofi so v ZDA med najaktivnejšimi javnimi komentatorji.²⁰ Zato jim Posner nameni celo poglavje v svoji monografiji, ki ga naslovi *Javni filozof*.²¹ V njem se kritično sooči z Rortyjevim predlogi in

19 Posner navaja, da je samo na področju politologije števila poddisciplin narasla za neverjetnih 99 novih disciplin (!) v štiridesetih letih. Leta 1960 je bilo namreč pet politoloških poddisciplin, leta 2000 pa že 104. Prim. Posner 2001: 4, sprotne opomba 10.

20 Drugače kot v Sloveniji. Podatek za ZDA lahko sicer razberemo iz statističnih tabel, priloženih na straneh 192–220 omenjane Posnerjeve monografije.

21 Posner 2001: 320–358.

intervencijami v družbeno življenje, kakor tudi z zavzemanjem M. Nussbaumove pri uveljavljanju njenega 'pristopa zmožnosti'.²²

Osnovna Posnerjeva ideja je, da filozofi, potopljeni v svoja razmišljanja in nenehno preverjanje lastnih predpostavk, napačno domnevajo, da tudi ostali ljudje – na službenem mestu ali v vsakdanu – zmerom ravnajo v skladu s kako nadrejeno filozofsko predpostavko oz. teorijo. To je, po Posnerju, seveda absurd:

»Ideja, da vsak človek pleše na kako filozofsko vižo, [je] za filozofe laskava, toda ne ravno verjetna, vsaj v pričujočih razmerah ne.« (Posner 2001: 329)

»[...] medtem, ko je večina razvojnih ekonomistov morda utilitaristov, ti vseeno ne ponujajo *filozofske* obrambe svojih stališč. Niti jim to ni potrebno, saj so njihove normativne aspiracije skromne. Urar ne potrebuje filozofije, da bi upravičil svoj stavek, v katerem trdi, da je pokvarjeno uro potrebno popraviti, ekonomist pa ne potrebuje filozofije, da bi upravičil svoje promoviranje ukrepov, ki bodo zvišali državni nivo gospodarske rasti ali zmanjšali inflacijo in brezposelnost.« Prav tam.

V primeru Nussbaumove želi s tem Posner povedati, da je ta v zmoti, ko meni, da se ekonomisti pri snovanju svetovnega gospodarstva sklicujejo na filozofske teorije in, posledično, ko je prepričana, da lahko napor okoli preverjanja in kritiziranja teh predpostavk kaj doprinese naši družbi in svetu, v katerem živimo. Nussbaumova se moti, ko meni, da:

»Prvič, tisti, ki aktivno nasprotujejo ali preprosto ne uvedejo pristopa zmožnosti²³ – kulturni relativisti in razvojni ekonomisti – morda svoje nasprotovanje ali brezbriznost utemeljujejo na filozofski teoriji, kot sta relativizem v filozofskem smislu ali utilitarizem. V tem primeru bi filozofska kritika njihovih premis gotovo bila primerena. Drugič, filozofski argumenti so morda primerni za to, da pokažejo, da je pristop zmožnosti pravilen pristop k problemom razvoja.« (Prav tam: 328–329)

22 *Capabilities approach*. Poanta Nussbauminega predloga je v osredotočanju na omogočanje takšnega družbeno-ekonomskega okolja, v katerem lahko človek v čim večji meri razvije svoje potenciale. Zagovarja parametre kot so: razumna dolžina življenja, dobro zdravje, svoboda potovanja, svoboda pred nerazumnim strahom, politična svoboda, spolna svoboda, itn. Tak pristop je seveda nasprotje (neo)liberalne ideje o razvoju kot predvsem gospodarski rasti, ki pogosto izključuje prav človekovo dostojanstvo. Nussbaumova seveda sodi med filozofe; ena njenih referenc je denimo Aristotel, pri čemer Posner trdi, da se nanj sklicuje (tako kot večina filozofov) predvsem zaradi prestiža.

23 *Capabilities approach* – projekt, ki se osredotoča na omogočanje takšnega okolja, v katerem lahko človek v čim večji meri razvije svoje potenciale. zagovarja parametre, kot so: razumna dolžina življenja, dobro zdravje, svoboda potovanja, svoboda pred nerazumnim strahom, politična svoboda, spolna svoboda itn. Tak pristop je seveda nasprotje (neo)liberalne ideje o razvoju kot predvsem gospodarski rasti, ki pogosto izključuje prav človekovo dostojanstvo.

Svojo kritiko Nussbaumove Posner nadaljuje s konkretnimi primeri. Ker je Nussbaumova znana po svoji kritiki obrezovanja žensk, se Posner osredotoči na ta primer. Ni ji pripravljen enoznačno pritrditi v njenih izvajanjih, saj meni, da Nussbaumovo kot filozofinjo pesti:

»[...] star problem podspecializiranosti. Nussbaumova ni ne antropologinja, ne strokovnjakinja za Afriko. Izkaže se, da obstaja bogata literatura o obrezovanju, ki resno postavlja pod vprašaj natančnost Nussbaumovih premis. Natančneje, obstajajo dvomi glede zdravstvenih tveganj tega procesa, stopnje, do katere povzroča spolno disfunkcionalnost in stopnje obžalovanja, ki jo občutijo tiste, ki gredo skozi ta proces. Tako veliki so ti dvomi, da bi bila potrebna zelo globoka poglobitev v veliko obsežnejšo literaturo od tiste, ki jo navaja Nussbaumova, da bi jih utišala.« (prav tam, 348–349)

Obrezovanje žensk je namreč, glede na argumente, katerih se poslužuje Posner:

»[...] lahko funkcionalno, če je funkcionalna poligamija, ki jo obrezovanje vzdržuje (tako, da zmanjša tendenco po ženskem prešuštvu v kulturi, v kateri ima vsaka od žena poligamnega moža svoj lasten dom in s tem ni pod njegovim nadzorstvom in v kateri je njegov spolni kontakt z vsako od žena nujno omejen). obrezovanje je lahko funkcionalno celo iz razloga, ki ni povezan s poligamijo. Domnevali so, da je med somalskimi živinorejci, v kulturi, kjer je obrezovanje močno razširjeno, praksa namenjena temu, da zmanjša emisije ženskih spolnih vonjev, ki so za črede ovac in koz moteče in za kar so odgovorne zlasti ženske, nazadnje pa to privablja še plenilce.« (prav tam, 348)

Če na kratko strnemo prikaz Posnerjeve kritike filozofovega 'vmešavanja' v družbeno kritiko, bi se skratka glasil takole: ljudje ne delujejo zmerom v skladu s kako filozofsko teorijo, ki bi ji sledili – in – filozofi se s kritiko vmešavajo na področja, na katera se ne spoznajo. Filozofiji bi zato bilo potrebno določiti bolj določeno, akademsko mesto, kjer bi obstajala kot disciplina, ne da bi zatavala na njej neznan področja.

V čem je problem Posnerjevega prikaza in vseh, ki tako mislijo? Osnovna težava, ki se je filozofi seveda zelo dobro zavedajo – sploh pa Wittgenstein in Heidegger –, je v tem, da v praktične situacije ne vstopamo na podlagi načel, ki bi jih predhodno zavestno poznali. Vse prej gre za to, kar smo v prejšnjem delu sestavka poimenovali: 'predrazumevanje'. V situacijah se zmerom že znajdemo. To predrazumevanje pa – in to je najpomembnejša točka v naši protiargumentaciji – seveda ni nujno *zavestno artikulirano*. Ne gre za to, da bi urar ali ekonomist, ki ju navaja Posner, morala gojiti normativne aspiracije oz. se sklicevati na kako teorijo, preden predlagata popravilo ure ali zmanjšanje brezposelnosti. Vse prej se ta vedenj-

ski proces dogodi nezavedno, ne da bi se eksplicitno zavedali našega početja. Načela, ki določajo naše ravnanje, se skrivajo v našem ozadnjem horizontu, znotraj katerega delujemo. Če tako zastavimo stvari, potem Posnerjeva kritika hipoma izgubi vso moč. Namreč: argument, da s filozofskim pretresom ekonomistovih teoretskih predpostavk ne pridemo daleč zato, ker se ekonomist pri svojem delu nanje ne ozira, pade v vodo – če se ekonomist na predpostavke svojega lastnega dela ne ozira, to namreč še ne pomeni, da ne deluje *v skladu* z njimi. Celo več: rečemo lahko, da se nanje ne ozira zato, ker so mu tako neproblematične, tako domače, da jih sploh ni potrebno več omenjati ali jih eksplicitno ozavestiti.²⁴ Če je tako, potem celo po Posnerju samem protiargument filozofiji pade v vodo.²⁵ Tako imamo nemudoma na dlani tudi idejo, kje je filozofija lahko neobhodno potrebna: ravno pri ozaveščanju takšnih 'ozadij', horizontov, znotraj katerih ravnamo. S tem pa pade tudi drugi argument proti filozofiji, namreč njena nekompetentnost zaradi nespecializiranosti: da lahko Nussbaumova kritizira obrezovanje, ji ni potrebno predelati vse antropološke literature, temveč lahko analizira etične predpostavke takega ravnanja (npr. enakosti spolov v poligamni družbi ali načela nedotakljivosti telesa itd.), ki so lahko v kritiziranem ravnanju sporne.

Kako je naše izvajanje in prikaz kritike relevantnosti filozofije povezano z Wittgensteinovo in Heideggrovo filozofijo in kaj nam lahko ta nudi pri kritiki Posnerjevih argumentov? Vemo, da je Wittgenstein pojmoval filozofijo kot *terapijo*.²⁶ Po njegovem je terapevtska vloga filozofije v tem, da filozofskih problemov ne rešuje (*solving, lösen*), temveč raz-rešuje (*dissolving, auflösen*), kot se izrazi Rorty, in sicer tako, da problem premakne v novo luč in ga predstavi v drugi perspektivi. Pri reševanju zagat ne gre za to, da bi iskali vedno nove primere in si izmišljali nove in nove eksperimente – da bi zmerom napredovali linearno – temveč za to, da poskušamo iznajti novo gledišče, s katerega se to, kar je bilo videti poprej problematično in težavno, razreši.²⁷ Konkretno se posledica takega pojmovanja filozofije pri Wittgensteinu vidi v njegovem pristopu k filozofskim problemom – problema telesa in duha denimo ne rešujemo z eksperimenti, temveč tako, da se pravzaprav obrnemo *proč* od obeh, tako telesa, kot duha, k *rabi besed* 'telo' in 'duh' ter njunem funkcioniranju v jeziku. Enako je z vprašanjem o gotovosti,

24 Situacija bi se seveda spremenila, čim bi naleteli na 'mejne primere', recimo na primer Kuhnovega 'ne-normalnega stanja v znanosti', kjer imamo več konkurenčnih paradigem, ki skušajo razložiti kak pojav. Zanimivo je, da se ekonomski teoretik, avtor *The Wealth of Ideas*, A. Roncaglia, v uvodu v svojo obsežno zgodovino ekonomije sklicuje ravno na Wittgensteina pri problemu linearnega napredka v ekonomske znanosti (prim. Roncaglia 2006).

25 Glej zgornji citat: 'V tem primeru bi filozofska kritika njihovih premis gotovo bila primerna.' (Posner 2001: 328–329)

26 prim. FR §§ 133, 255. Tudi *Kultura in vrednota*, str. 73.

27 Več o Wittgensteinovi ideji filozofije kot terapije in njeni sorodnosti s psihoanalizo v: Grušovnik 2007: 124–128.

pomenu, Jazu. Gre za to, da se namesto plezanja skozi dimnik in skakanja skozi okno ozremo nazaj in ugotovimo, da so nam vrata že vseskozi na stežaj odprta, kot Heidegger povzema Wittgensteina v odlomku iz pogovora, ki smo ga vzeli za motto.

Če, skratka, sledimo tej Wittgensteinovi ideji in jo nekoliko razširimo, potem v zgornjem primeru obrezovanja naredimo natanko to, kar je naredila Nussbaumova – ne proučujemo na kupe medicinske in antropološke literature o ženskem obrezovanju, temveč se povprašamo o kontekstu, v katerem funkcionira in preverimo predpostavke, ki ta pojav omogočajo in naposled njihovo konsistentnost. Celo več: če vztrajamo zgolj pri 'linearnem' iskanju argumentov, problema najverjetneje sploh ne bomo mogli rešiti. Enako velja tudi za ostale družbene – ekonomske in politične – probleme. Zelo konkreten in nadvse uspešen primer takega iskanja ozadnjih predpostavk oz. izpostavljanja navzkrižja med deklarativnimi ravni izjav in posledicami, ki dejansko izhajajo iz vsebine politik na področju globalnega okoljevarstva je pripravil C. Okereke.²⁸ Zaključek, ki ga lahko hitro povlečemo iz njegovega dela, je, da okoljevarstvena politika in spor okoli nje ni toliko stvar tehnologije in družboslovnih ved, kot vse prej spor okoli definicije pravičnosti, kar je seveda čisto filozofska tema.²⁹ Podobno bi se dalo reči za številne druge probleme, ki pestijo našo družbo; denimo problem medkulturnega dialoga.

132

Skratka: kritična vloga filozofije, ki ji jo lahko dodelimo na podlagi Wittgensteinovih idej, je njena praktičnost v smislu preverjanja ozadnjih predpostavk funkcioniranja naših politik, znanosti³⁰ in gospodarstva. Kritika filozofije, da je pri tem preveč splošna, odpade, saj ji niti ni potrebno, da bi poznala vse detajle nekega področja, s tem pa filozofije nikakor nujno ne pesti 'kronična podspecializiranost'.³¹ Pri tem slednjem razčiščevanju nam lahko kot lepa dopolnitev pride še posebej prav ravno Heidegger. Zneane so nam Heideggrove misli o tehniki in bojazen pred tem, da se 'vsepovsod ugnezdi divjanje tehnike'. (Heidegger 2003: 45) Heidegger izpostavlja besedo *postavje*, *Gestell* kot značilnost bistva moderne tehnike in tematizira poseben način tehničnega razkrivanja, kjer je vse

²⁸ Okereke 2008.

²⁹ Prim. Okereke 2008: 5–8.

³⁰ Znanost tukaj namenoma opuščam, kajti ta je bila že velikokrat osvetljena, predvsem pa imamo na tem področju znamenite Kuhnove napore.

³¹ S tem seveda nikakor ne zagovarjam trditve, da filozofu ni potrebno poznati nič drugega, kot etiško teorijo. To bi bila huda napaka in vrnitev v čase, ko so filozofi še domnevali, da bodo iz svoje kamrice dognali bistvo stvari. Če pa pogledamo Okerekejevo monografijo, hitro opazimo, da je za tehtno kritiko potrebno poznavanje aktov, deklaracij in mednarodnih pogodb, preden lahko spregovorimo; po drugi strani pa zopet ne, denimo, detajlno poznavanje delovanja čistilnih naprav ali natančnega poteka procesa predelave uranove rude.

postavljeno na razpolago kot goli obstoj v smislu 'razpoložljivega obstanka', *Bestand*. Če nekoliko razširimo in preinterpretiramo Heideggrova izvajanja, lahko v tem 'ugnezdenju tehnike' pravzaprav razkrijemo ravno ugnezenost mišljenja specializiranih strok v eni 'operativni paradigmi'. Zgled, kam nas takšno vztrajanje pri eni 'operativni paradigmi', kjer je potrebno denimo 'preračunati ekonomske in politične stroške socialno-demokratskih reform'³² lahko pripelje, so Posnerjevi bizarni sklepi glede obrezovanja žensk. V takšnih ontologijah sicer ne obstaja vse le na način heideggerjanskega 'razpoložljivega obstanka', obstaja pa na način 'stroška'.³³ Heideggrov vprašanje, ali:

»Naj lepe umetnosti pokličemo v pesniško razkrivanje? Naj se razkrivanje izvirneje zavzame zanje, da bi na svojem deležu namenoma gojile rast rešilnega, znova dramile in spočenjale pogled in zaupanje v tisto dopuščajoče [das Gewährende]? Nihče ne more vedeti, ali je umetnosti dopuščena [zagotovljena] ta najvišja možnost njenega bistva sredi najskrajnejše nevarnosti.« (Heidegger 2003: 45)

lahko znova svobodno interpretiramo v takem smislu, da nam pride nasproti pri Wittgensteinovi ideji filozofije kot terapije – kaj naj bi bilo to razkrivanje drugega kot ravno iskanje novega horizonta, v katerem lahko ugledamo raz-rešitve problemov, s katerimi se soočamo? Vlogo, ki jo ima pri iskanju novih perspektiv umetnost, je namreč enako kot Heidegger izpostavil tudi Wittgenstein:

»Če se ne želim naučiti *pravilnejšega* razmišljanja, temveč nove smeri mišljenja, potem je moj cilj 'prevrednotenje vrednot', tedaj pridem do Nietzscheja, pa tudi do tega, da bi glede na moj pogled filozof moral biti pesnik.« (Zapis v Wittgensteinovem dnevniku 23. 4. 1938)³⁴

*

Filozofska kritika, ki, poudarjajoč povezanost in prežemanje teorije in prakse, operira na področju znanosti, družboslovja, ekonomije in politike, je povsem *praktična*: tako v pomenu, da poudarja pomembnost človekove vpetosti v svet in načina njegovega funkcioniranja, kot tudi v pomenu, da lahko prinaša povsem praktične rezultate, usmerjene v zagotavljanje človekove in družbene dobrobiti. To slednje se da argumentirati in dokazati tudi na povsem stvarni, empi-

32 Prim. Posner 2001: 349. Ravno te 'stroške' po Posnerju Nussbaumova zanemarja.

33 Kar pa niti ne bi bilo tako problematično, če bi ti stroški vključevali sredstva za človekovo dostojanstvo in podobne parametre, ki jih zagovarja *pristop možnosti*, kar pa jih zaenkrat žal ne. Toda vprašanje je, če lahko imamo kaj takega kot 'strošek za človekovo dostojanstvo' sploh v mislih, kadar govorimo o 'strošku' – koncept bi se v takem primeru najverjetneje ukinil in nadomestil bi ga bolj naraven.

34 Glede pesnjenja in vloge umetnosti pri 'terapevtskem postopku' glej tudi Grušovnik 2007: 124–128, kjer psihoanaliza po Wittgensteinu deluje na način 'estetske pojasnitve'.

rični način. Tam, kjer filozofska kritika v družbi umanjka – kjer je preganjana in sankcionirana ali pač ni dovolj prepletena z ostalimi demokratičnimi družbenimi institucijami – je kakovost bivanja bistveno nižja kot tam, kjer je integralni del javnega življenja.³⁵ Natančen, stvarni in statistični prikaz nepogrešljive vloge filozofije v družbi pa zaenkrat še ostaja naloga za v bodoče.

Literatura:

- Apel, K. O. (1980) *Transformacija filozofije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Apel, K. O. (1989) »Wittgenstein i Heidegger – kritičko ponavljanje i nadopuna jednog poređenja, *Filozofska istraživanja*, 9/4, (str.) 1107–1132.
- Bernhardt, Thomas (2007) *Stari mojstri*. Ljubljana: Študentska založba.
- Bouveresse, J. (1995) *Wittgenstein Reads Freud*, Princeton University Press, Princeton.
- Collins, R. (2000) *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of intellectual Change* Cambridge Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Gadamer, H. G. (2001) *Resnica in metoda*. Ljubljana: Labirinti.
- Goodman, R. B. (2002) *Wittgenstein and William James*. Cambridge/VB. Cambridge University Press.
- Grušovnik, T. (2005a), »Wittgenstein in Ryle o filozofiji psihologije«, *Analiza*, 9/3. (str.) 94–120.
- Grušovnik, T. (2005b) »Hrošč v škatli«. V: *Filozofija na maturi*, št. 3-4. Ljubljana: Državni izpitni center.
- 134 Grušovnik, T. (2007) »Slike, skrivne kleti in poslednja sodba«. V: Wittgenstein, *Predavanja in pogovori*. (str.) 85–139. Ljubljana: Založba Nova revija.
- Heidegger, M. (1997) *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, M. & Fink, E. (1970), *Heraklit*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2003) »Vprašanje po tehniki«. V: *Predavanja in sestavki*, (str.) 10–46. Ljubljana: Slovenska matica; ali: Isti (1967) »Vprašanje po tehniki«. V: *Izbrane razprave*, (str.) 322–362. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- James, W. (2002) *Pragmatizem*. Ljubljana: Krtina.
- Mall, R. A. (2000) *Intercultural philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham/Maryland/ZDA.
- Okereke, C. (2008) *Global Justice and Neoliberal Environmental Governance*, Routledge, London & New York.
- Posner, R. A. (2001) *Public Intellectuals: A Study of Decline*. Cambridge/MA: Harvard University Press.

35 Tukaj je potrebno opozoriti na bistveno razliko med družboslovno-humanističnimi 'javnimi intelektualci' in pa naravoslovno-tehniškimi, ki so ponavadi zgolj popularizatorji. Medtem ko javno mnenje ne vpliva na rezultat poizkusa v laboratoriju, družbeno-humanistična teorija nosi pomembno vlogo v funkcioniranju normalne demokratične družbe, nenazadnje v smislu preverjanja regularnega delovanja njenih institucij in informiranja javnosti. Zato moramo na humanistovo javno intelektualno udejstvovanje gledati kot na nujni del njegove službe, medtem ko to pri znanstveniku ni nujno, ali sploh, tako.

- Roncaglia, A. (2006) *The Wealth of Ideas: A History of Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000) »Pragmatism«. V: *Penguin Dictionnary of Philosophy*, Penguin Books, London: 441.
- Rorty, R. (2002) »Heidegger, Kundera in Dickens«. V: *Izbrani spisi*. (str.) 110–127. Ljubljana: Labirinti.
- Rorty, R. (2005) »Wittgenstein, Heidegger in postvarjenje jezika«, *Phainomena*, 14/51–52, (str.) 211–229.
- Ryle, G. (1962) *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York.
- Siegfried, C. H. (1999) »Pragmatism«. V: *The Cambridge Dictionnary of Philosophy* (druga izdaja), (str.) 730–731. Canbridge: Cambridge University Press.
- Škof, L. (2002) »Rorty in pot ameriškega pragmatizma«. V: R. Rorty: *Izbrani spisi*, (str.) 181–203. Ljubljana: Labirinti.
- Wittgenstein, L. (1998) *Philosophische Untersuchungen* (dvojezična ang.-nem. izdaja). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1999) *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II*. V: Wittgenstein, L.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie (Werkausgabe Band 7)*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L. (2005) *Kultura in vrednota*. Ljubljana: Študentska založba.